

HERBERT SCHNÄDELBACH

*Az Én és az én\**

Az igazsághoz általában a tévedések kizárásával juthatunk közelebb; ha ugyanis egyszerűen elvetjük, ami nem lehet igaz, akkor leszűkítjük a lehetséges igazságok körét. Ennek fényében vajon igaz-e, amit néhány filozófus az „Én”-ről állított? Egyrészt nyilvánvaló, hogy e téma a mindennapi diskurzusban alig-alig fordul elő, ha mégis, akkor is csak olyan fordulatokban, mint például: „valakinek erős énje van”. E kifejezéssel az öntudat szilárdságára vagy egy erős egoizmusra szokás utalni. Másrészt e fogalom meghatározásában általában egy leülepedett műveltségi anyagra támaszkodunk, pl. Sigmund Freud pszichoanalízisére – amelyben a tudattalanról, az énről és a felettes énről van szó –, vagy Anna Freud és Alfred Adler én-pszichológiájára.

Ezzel szemben az újkori filozófiában – Descartes-tól fogva – az „Én” kifejezése centrális szerepet játszik. Descartes közismert mondata a maga egészében így szól: *ego cogito, ergo sum*. E kijelentésben azonban csak a *sum* (vagyok, létezem) a kétségbevonhatatlan, míg a kijelentés többi tagjának csupán az a szerepe, hogy érthetővé tegye azt az eljárást, amelyen keresztül ez az igazság beláthatóvá válik – nevezetesen az egyes szám első személyű gondolkodást. Feltűnő, hogy Descartes nem elégszik meg a *cogitó*val, ami nyelvtanilag indokolt volna, hanem még az *egót* is hozzáfűzi, ezzel is egyértelműsítve, hogy itt önmagára mint gondolkodó lényre utal. Nemcsak arról szeretne azonban megbizonyosodni, hogy létezik-e, hanem azt is szeretné tudni, miként és mi módon létezik. Lehetséges válaszként az az eljárás adódik számára, ahogy az első igazságához eljutott – vagyis maga a gondolkodás. Ebből tehát arra következtet, hogy ő „gondolkodó dolog” (*sum res cogitans*), amit a szellem (*mens*), a lélek (*animus*), az értelem (*intellectus*) vagy az ész (*ratio*) fogalmaival fordíthatunk. Ezért helyesebb, ha tágan értelmezzük a „gondolkodás” (*cogitare*) kifejezést. Descartes-nál e fogalom valamennyi tudataktivitásunkat jelenti. „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog. Mit

\* A fordítás alapjául szolgált: Herbert Schnädelbach, *Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann*, München, C. H. Beck Verlag, 2012. 87–99. o.

jelent ez? Nyilvánvalóan kételkedő, megértő, állító, tagadó, akaró, nem-akaró, de ugyanakkor elképzelő s érzékelő dolgot is.”<sup>1</sup> Ezen elgondolással Descartes a filozófia „mentalisztikus paradigmájának” megalapozójává vált, amely legalább Edmund Husserlig érvényben maradt: ennek képviselői azt gondolták, hogy a filozófiai tudás kétségbevonhatatlan alapjait az önmagát tematizáló tudatban lehet megtalálni, aminek kifejezésére a „Selbstbewusstsein” [öntudat] terminusát találták a legalkalmasabbnak.

Nyilvánvalóan problematikus, ahogy Descartes az „*ego cogito, ergo sum*”-ról a „*sum res cogitans*”-ra következtet. Itt ugyanis csak arról a bizonyosságról van szó, hogy a gondolkodás feltételezi a gondolkodó egzisztenciáját, még hozzá kizárólag az egyes szám első személyű perspektívában. Mert a radikális kételkedés után nincs többé olyan érvényes premisszánk, amelynek ez lenne a formája: „mindennek, ami gondolkodik, léteznie kell”, és amiből aztán erre lehetne következtetni: „[én] gondolkodom, tehát létezem”. Tehát a[z] „[én] gondolkodom” pusztá végrehajtásának elegendőnek kell lennie; vagyis adott egy olyan önmaga tudatában lévő gondolati aktus, amely nem lenne lehetséges, ha nem létezne az, aki végrehajtja. Hogy Descartes mégis azt gondolja – a saját egyszerű öntudatától eljuthat ahhoz az ismerethez –, hogy ő egy „gondolkodó dolog”, bizonyítja, hogy a módszertani kétely ellenére maximális megbízik egy tradicionális-skolasztikus érvben: az ismérvek (tulajdonságok, események vagy tevékenységek) létezése már feltételez valamit, aminek az ismérvei; ennek a valaminek a lényegét ezen ismérveken keresztül lehet megismerni. E felbonthatatlanként posztulált összefüggést a szubsztancia és akcicens, a lényeg és jelenség, a cselekvés és cselekvő között általában a kijelentő mondatok indoeurópai szubjektum–predikátum struktúrájára vezetik vissza, mint amiből a maga – habár csak nyelvtani – plauzibilitását ez az összefüggés meríti. Így Descartes a maga gondolkodását (*cogito*) olyan tevékenységként fogja föl, amely olyan tevékeny dologra utal, amelyről első megközelítésben csak azt lehet mondani, hogy a tevékeny létező (*res cogitans*) kategóriája alá tartozik. Érdekesek ezzel kapcsolatban az olyan ellenpéldák, amelyek nem így működnek: mint pl. az „esik” kijelentés, amelyről nem sok értelme lenne azt mondani, hogy „van valami, ami esik, és ez az eső”. Ebben az értelemben viccelődött később Lichtenberg Descartes kijelentésén: „ugyanúgy mondhatjuk, hogy valami gondolkodik, mint ahogy

<sup>1</sup> René Descartes, *Elmélkedések az első filozófiáról*, Budapest, Atlantisz, 1994. 38. o. Boros Gábor fordítása.

azt mondjuk, villámlik. Ha a *cogitót* az »[én] gondolkodom«-mal fordítjuk le, már többet mondunk, mint kellene. Az ént feltételezni és posztulálni – gyakorlati szükséglet.”<sup>2</sup>

Ezen átmenetet – az öntudattól (önnön tevékenységére vonatkozó tudattól) a gondolkodó lénynek önmaga megismeréséhez (Descartes szinonimának tekinti a „szellemet”, a „lelket”, az „értelmet” és az „észt”) – a karteziánus tradícióban szinte senki sem vonja kétségbe, és itt mindegy, hogy a racionalista vagy az empirikus változatra gondolunk. Csak David Hume vitatta, hogy a tudat tartalmi és eseményei közvetlenül utalnának a szubsztanciális énre. Kant ehhez a felfogáshoz csatlakozott. *A tiszta ész kritikájának* „A tiszta ész paralogizmusai” című fejezetében megmutatta, hogy alapvetően téves következtetés (paralogizmus) lenne, ha a racionalista metafizika programjára, a „*sum res cogitans*”-ra egész pszichológiát kívánnánk fölépíteni. Ehhez csak igen szűkös bázis áll rendelkezésünkre: az „[én] gondolom”, a racionális pszichológia egyedüli anyaga, ebből kell kifejtene minden bölcsességét.”<sup>3</sup> Kant itt valóban arra tett kísérletet, hogy e „szövegből” a lélekre mint immateriális, személyszerű, egyszerű és ezért felbomlaszthatatlan szubsztanciára következtessen, és ezzel együtt halhatatlanságát is bizonyítsa.<sup>4</sup> E helyütt arra is emlékeztet, hogy a gondolkodás nem vezet önmagában a megértéshez, hanem csak a szemlélethez kapcsolódva: „Pusztán azáltal, hogy gondolkodom, még nem ismerek meg objektumokat, csak azáltal nyerek tárgyakról ismeretet, hogy valamely adott szemléletet határozok meg a tudat egységének vonatkozásában (ez az egység tesz minden gondolkodást). Így tehát önmagammat sem azáltal ismerem meg, hogy tudok magamról mint gondolkodó lényről, hanem azáltal, hogy önmagam szemléletének mint a gondolkodás funkciója vonatkozásában meghatározottnak vagyok a tudatában. [...] Így tehát hiába veszem analízis alá önmagamnak a gondolkodásban rejlő tudatát, ezáltal önmagamnak mint objektumnak a megismerése terén mit sem nyerek. A gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás logikai vizsgálatát téves volt azonosítan az objektum metafizikai meghatározásával.”<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Georg Christoph Lichtenberg, *Schriften und Briefe*, W. Promies (szerk.), München, Sudelbücher II, 1971. 2. kötet, 412. o.

<sup>3</sup> Immanuel Kant, *A tiszta ész kritikája*, Budapest, Atlantisz, 2009. B 401. Kis János fordítása. A fordítást módosítottam – W. J.

<sup>4</sup> *Uo.* B 402.

<sup>5</sup> *Uo.* B 407. és 409.

Zavarbaejtő azzal szembesülni, hogy az úgynevezett „német idealizmus” képviselői mintha megfeledekeznének az „[én] gondolom” és az „Én” közötti megkülönböztetésről – Kant nem tartozik közéjük; amikor Fichte és Schelling visszatérnek az Énhez, és a filozófia princípiumaként proklamálják,<sup>6</sup> akkor ez első pillantásra a prekritikai metafizikába való visszaesésnek tűnhet. E gyanú elől természetesen úgy próbálnak kitérni, hogy az Én-princípiumot – Descartes-tól eltérően – nem belső tárgymegismerés objektumának tekintik, hanem Kant nyomán ragaszkodnak a transzcendentális és az empirikus öntudat megkülönböztetéséhez. Kanttól eltérően azonban a transzcendentális „[én] gondolom”-ot a létezés és a rá vonatkozó megismerés első feltétlen eredetévé teszik – vagyis abszolút Énné.

Kant a gondolkodást – mint a tudat spontaneitásának egyik aktusát – szembeállította az érzékek receptivitásával; ennyiben az „[én] gondolom” nála nem valamely belső tény volt, amelyből az „Énre” vonatkozóan ki lehetne hámozni valamit, hanem csak a tudat egy funkciója, amelyet – ha a megismerésről beszélünk – már mindig is fel kell tételeznünk, és amelyet nem lehet közvetlenül transzcendentális analízisnek alávetni, hanem csak utólagosan. Így már Kantnál is előrevetül az az átmenet, amely az Éntől mint tényről az Énhez mint tettcselekvéshez vezet, és mivel e tettcselekvésnek is gondolkodásnak kell lennie, ezért végeredményben teljesen fölösleges a kanti „[én] gondolom” és az Én között bármiféle különbséget tenni. Eközben természetesen a magában való dolog eliminálását is föltételezzük, melyet Fichte a kanti filozófia dogmatikus maradványának tekintett;<sup>7</sup> és miután ez megtörtént, elesik a tudat spontaneitásának és receptivitásának kanti megkülönböztetése is, vagyis az értelem és az érzékiség megkülönböztetése, aminek következtében a spontán Én totálissá válik. S ezzel együtt adottá válik a feladat, hogy az érzéki tapasztalatban kétségtelenül benne rejlő idegen meghatározottságot az Én tiszta tevékeny voltából magyarázzuk meg, ez az, amit Fichte a tudománytan három „alaptételével” próbált megvalósítani.

<sup>6</sup> Lásd Schelling írásának címét: „Az énről mint a filozófia princípiumáról, avagy az emberi tudásban rejlő feltétlenségről, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling tollából, 1975.” (in Friedrich W. J. Schelling, *Fiatalkori írásai*, Pécs, Jelenkor, 2003. 184–186. o. Weiss János fordítása).

<sup>7</sup> Johann Gottlieb Fichte, „Első bevezetés a tudománytanba”, in Uő. *Válogatott írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 30. skk. o. Endreffy Zoltán fordítása.

Ha azt szeretnénk, hogy e modell (amelyet filozófiájának korai fázisában maga Schelling is követett) ne maradjon pusztá gondolati konstrukció, akkor ismeretkritikai igazolásnak kell alávetnünk. Fichte ezt az „intellektuális szemlélet” fölelevenítésével oly módon tette, hogy újra csak fölkeltette a Kant mögé való visszaesés gyanúját. Ez ugyanis már nem valamilyen ténynek a szellemi szemmel való szemléletét jelenti – hiszen a szemünk érzéki szerv –, hanem az intellektusnak a tevékenységében való önbizonyosságát: „Az intelligencia mint olyan *önmagát szemléli*; önmagának ez a szemlélése közvetlenül együtt jár mindennel, ami az intelligencia tartalmává lesz, s az intelligencia természete nem más, mint a létnek és a szemlélésnek ez a *közvetlen* egyesülése.”<sup>8</sup> A tudománytan az intellektuális szemléletből indul ki, vagyis az Én abszolút öntevékenységének szemléletéből.<sup>9</sup> E reflektív aktusnak szemléletként való értelmezése azonban olyan problémákhoz vezet, amelyek már utalnak az idealista Én-filozófia és valamennyi későbbi változata tarthatatlanságára. Ennek fényében már annak sincs különösebb jelentősége, hogy a kanti megkülönböztetés számtalanszor tagadja a transzcendentális „[én] gondolom” és az empirikus én szétválaszthatóságát. A 19. század vége felé egy vegyes filozófiai-pszichológiai diskurzusban az Ént általában azonos jelentésűnek tekintették az „önmaga-léttel”, a „személlyel” vagy a „személyes identitással”. Felmerül a kérdés, hogy mi értelme van az „Én” kifejezés önálló jelentéséhez ragaszkodni a többi terminushoz képest? Könnyen belátható, hogy nem lehet egyszerűen minden kontextusban ezekkel helyettesíteni. Mit jelent tehát az „Én”?

Kantnál és követőinél a meghatározó válasz: az „Én” szó egy képzetet jelöl. Kant szerint a „képzet” (*repraesentatio*) olyan nem-fogalom, amely alá egyes képzetfajták tartoznak, mint az érzékelés, az ismeret, a szemlélet és a fogalmak.<sup>10</sup> A tudatnak eszerint mindig képzetekkel van dolga, és így azok a szavak, amelyekkel ezeket jelöljük, tulajdonképpen a mentális reprezentációk verbális reprezentációi. E modell a filozófia mentális paradigmájába tartozik, mely szerint a nyelvi kifejezéseinknek a tudati tények kölcsönöznek „értelmet és jelentést”;<sup>11</sup> amiből az következik, elegendő ezekre a belső tényekre hivatkozni, hogy tisztázzuk, szó van-e itt valamiről vagy nincs.

<sup>8</sup> Uo. 36. o.

<sup>9</sup> Fichte, „Második bevezetés a tudománytanba”, in Uó. *Válogatott írások*, Budapest, Gondolat, 1981. 70. sk. o. Endreffy Zoltán fordítása.

<sup>10</sup> Lásd Kant, *A tiszta ész kritikája*, B 377.

<sup>11</sup> Uo. B 299.

A nyelv így az arisztoteliai tradíciónak megfelelően olyan jelrendszer, amelynek célja annak rögzítése és közlése, amit a tudat önmagában talál.

Kantnak az „Én” „értelmét és jelentését” is ebben a szférában kell keresnie, és ha eközben el akarjuk kerülni a tiszta ész paralogizmusát, akkor a tiszta „[én] gondolom”-ból kell kiindulnunk, amelynek – Kant *transzcendentális analitikája* szerint – minden képzetemet kísérnie kell, hogy ezek mint elgondoltak az én képzeteim lehessenek. Ahhoz azonban, hogy az „[én] gondolom”-nak „értelme és jelentése” legyen, ezt is meg kellene tudnunk feleltetni egy képzetfajtának, de ebben Kant már kissé bizonytalan. Szerinte a „transzcendentális fogalmakat” egy továbbival kell kiegészítenünk, de anélkül, hogy a kategóriatáblát megváltoztatnánk, mégpedig az „[én] gondolom” fogalmával, vagy ha tetszik, ítéletével; és ez nem más, mint a „minden fogalom hordozója”, amely csak „arra mutat rá, hogy minden gondolkodás a tudathoz tartozik”.<sup>12</sup> Amit az „[én] gondolom” képzete reprezentál, nem valami érzéki, hanem a „spontaneitás egy aktusa”, és Kant ezt továbbra is „tiszta” (nem-empirikus), „eredeti” és a funkciója szerint „transzcendentális appercepciónak” nevezi, amelyben az „appercepció” megint csak képzet. Ebből pedig az öntudat értelmében vett énről vonatkozóan az következik, hogy az „egyszerű és önmagában teljességgel tartalmatlan [képzet], melyet még csak fogalomnak sem nevezhetünk, mert nem egyéb, mint puszta tudat, amely valamennyi fogalmunkat kíséri”.<sup>13</sup> Nehéz megérteni, miről is van itt szó: „egyszerű és önmagában teljességgel tartalmatlan képzet” – ez csak olyan képzet lehet, amely semmit sem képzel el, hanem (mint ahogy az idézet folytatása mutatja) csak egy képzet formája, „már ha egyáltalán ismeretnek nevezhető”. Kant szerint ez az Én csak analitikusan tárható föl az *{én} gondolomban* egy képzet puszta formájaként, mégpedig azokból a gondolatokból kiindulva, amelyek az Énről vonatkoznak, és amelyeket már mindig is föl kell tételeznünk, ha erről az Énről akarunk mondani valamit, ezért ezek sohasem válhatnak a megismerés tárgyává.

Kant ilyen módon nagyon világosan látja „a gondolatok transzcendentális szubjektuma = x” (amely az „[én] gondolom” ítéletében is szerepel) és az Én mint az önmegismerés tárgya közti különbséget; aki szeretne valamit megtudni a maga énjéről, annak már mindig is végre kellett hajtania az „[én] gondolom” tudataktusát. Ha az „én gondolom”-ot mint a tudat

<sup>12</sup> Uo. B 399.

<sup>13</sup> Uo. B 404.

„spontán aktusát” akarjuk megérteni, akkor ennek a kifejezésnek ítéletnek kell lennie, vagy legalábbis egy ítélet formájával kell rendelkeznie, az „[én] gondolkodom valamit” értelmében. Miközben e „valaminek” olyan gondolatokat kell reprezentálnia, amelyeket Kant a transzcendentális szubjektum „predikátumainak” nevez.<sup>14</sup> Egyébként Kant szerint a spontaneitás csak az értelemre vonatkoztatható, amely ítélő képesség; így csak azokat a képzeteket nevezhetjük „ismeretnek”, amelyek az ítélet formáját öltik magukra. Jól látható, hogy itt a mentális reprezentációs modell önnön határaiba ütközik. Ha ugyanis az „[én] gondolkodom valamit” csak egy ítélet formája, akkor nem lehet olyan képzet, amelyről még mielőtt ítelnénk, közvetlenül megbizonyosodhatnánk, ezt csak utólagosan tehetjük, mégpedig egy regresszív feltételelemzés keretében. Beláthatatlan, hogy az eközben föltárt miért lenne megint képzet, hiszen ez egyszerűen megfigyelhetetlen. És ugyanezt mondhatnánk az „Én”-ről is, amely az „[én] gondolom”-ban szerepel: ha itt valóban egy „egyszerű és önmagában teljességgel tartalmatlan képzetről” van szó, vagyis egy semmire sem vonatkozó képzetről, akkor az „Én” szó sem reprezentálhat egy képzetet.

Ha mindez igaz, akkor az Én „intellektuális szemléletében” – amelyet Nietzsche összemoss az „[én] gondolom”-mal – sincs semmi látható. Johann Gottlieb Fichte abban nagyon pontosan követi Kantot, hogy az „[én] gondolom” esetében (amelyet az ítéletekben már mindig is igénybe kell vennünk) nem beszélhetünk egy képzetben reprezentált tényről, hanem csak olyan tettcselekvésről, amelyen keresztül a feltétlen Énnek először önmagát mint tényt („[én] vagyok”) és aztán a maga ellentétét, a nem-Én-t kell tételeznie; ekkor az válik kérdésessé, hogy honnan tudhatunk erről a tettcselekvésről. Fichte válasza: ezt a tettcselekvést végre kell hajtánunk, és közben önmagunkat kell szemlélnünk. „Hogy van az Én önmaga számára? Az első posztulátum pedig ez: gondold magadra, konstruáld meg önmagad fogalmát, és figyeld meg, hogyan teszed ezt!”<sup>15</sup> Így Fichte minden hallgatójától és olvasójától elvárja, hogy bizonyítsa filozófiájának igazságát, mégpedig azzal a kommunikálhatatlan intellektuális szemlélettel, amelyről Fichte nagy biztonsággal állítja, hogy minden esetben az általa előrejelzett eredményhez fog vezetni: vagyis az abszolút Én exemplifikációjához az összes individuális tudaton keresztül. Ahhoz tehát, hogy ne csak a „gondolkodás

<sup>14</sup> *Uo.*

<sup>15</sup> Johann Gottlieb Fichte, „Második bevezetés a tudománytanba”, 60. o.

újabb logikai magyarázatát” nyújtjuk, hanem a feltétlen és minden más feltételező Én filozófiáját, az „Ént mint a filozófia princípiumát” vagy pedig a „feltétlent az emberi tudásban” valamiképpen fel kell tudnunk mutatni, vagyis annak egy képzet által reprezentálhatónak kell lennie. Az intellektuális szemlélet ezt azáltal garantálja, hogy rendelkezésünkre bocsátja az ehhez szükséges képzeteket – az önmagunk elgondolásán, az önmagunkra vonatkozó fogalom megkonstruálásán és az önmagunknak egy tevékenység során való megfigyelésén keresztül. Nehezünkre esik mindezt belefoglalni a szemlélet fogalmába, mert a gondolkodó önmagát-elgondolása, a saját tevékenységünkre irányuló fogalmi konstrukció és a figyelem biztosan nem reprezentálhatók egyszerű szemlétekkel.

Ezért nem igaz, hogy az „[Én] gondolom” vagy a nem-empirikus értelemben vett egy képzetrel volna azonosítható. Nem tudjuk megmutatni, hogy miként lehetne az értelem spontaneitásának kanti aktusát – amelyet Fichte az Én tiszta tettselekvésévé radikalizál – egy képzetben reprezentálni. Kantnál az a lehetőség, hogy ezt az „aktust” közvetlenül észleljük, elvi okok miatt kizárt; és ha Kant ehelyütt mégis képzetekről beszél, akkor ezzel csak valami levezetettre, egy másodlagos föltárás eredményére utalhat. A transzcendentális szubjektumot ugyanis csak elgondolt gondolatokon keresztül lehet „fölismerni”, vagyis a transzcendentális analízis során, és ha ezt megpróbáljuk objektumként felfogni, hogy megismerhessünk valamit belőle, akkor már mindig is igénybe kellett vennünk „a rá vonatkozó képzetet”. A tudat önmagáról való bizonyossága a gondolkodásban – amely végső soron az „[Én] gondolom”-hoz, mint a transzcendentális analízis „legfelső pontjához” vezet – ezért nem rendelkezhet a képzetek reprezentációjának formájával, mert akkor „a gondolkodás logikai [transzcendentál-logikai] vizsgálatát [...tévedésből] az objektum metafizikai meghatározásával [azonosítanánk]”.<sup>16</sup>

Ha tehát az „[Én] gondolom”-ot, de különösen a nem-empirikus értelemben vett „Én”-t elvileg lehetetlen a képzetek segítségével reprezentálni, akkor a mentalisztikus jelentésméletemet módosítanunk kell, de az is elképzelhető, hogy föl kell adnunk, hiszen e kifejezéseknek mégiscsak van valamilyen jelentésük. E jelentésméletem a tradicionális elképzeléseknek csak az egyik változata, mely szerint a szó jelentése az a tárgy, amelyre vonatkozik; ezen

<sup>16</sup> Kant, *A tiszta ész kritikája*, B 409.



elméletnek létezik egy mentalisztikus változata is, mely szerint nem beszélhetünk egyszerűen tárgyokról, hanem csak a tárgyak képzetéről. Így meg lehet mutatni, hogy Kantnak és követőinek – amennyiben a jelentésnek e referenciaelméletét tartják szem előtt – mindig vissza kell nyúlniuk a képzetekhez, ha a vitatott kifejezések jelentését rögzíteni akarják. Nos, az nyilvánvalóan elég nehézkesnek tűnik, hogy ezt az „[én] gondolom” vagy az „Én” esetében az empiriára való hivatkozás nélkül tegyünk meg, és a képzeteket – ebben az esetben – csak azért posztuláljuk, hogy e kifejezéseknek jelentést adjunk.

Ha ez az „[én] gondolom” és az „Én” esetében nem lehetséges, akkor találnunk kell egy alternatív utat, amely a kifejezések használatának analízisén, vagyis a „grammatikán” keresztül vezet. Ha nem igaz, hogy a kifejezések képzeteket reprezentálnak, akkor rá kell jönnünk, hogy valójában mi is történik alkalmazásuk közben. Legalábbis a klasszikus tudatfilozófia központi terminusainak jelentését már nem lehet visszavezetni a jelentést kölcsönző képzetekre, hanem csakis ezek beszédben betöltött szerepére. E helyen nagyon fontos, hogy a *linguistic turn* mint a filozófia nyelvanalitikus fordulata nem pusztán egy speciális filozófiai iskola bolondsága, hanem magából a problémából adódik. Hogy mit jelent az „[én] gondolkodom” és az „Én”, azt csak nyelvtanilag lehet megmagyarázni, és nem azon a kísérleten keresztül, hogy megkeressük az e kifejezésekkel korrespondáló képzeteket.

Eszerint a filozófiában azt tudhatjuk, hogy „az Én” főnév jobb híján az empirikus ön-létet jelöli, miközben az „én” szó első megközelítésben nem más, mint személyes névmás. Ha így értjük, akkor nem tulajdonnév, és nem is képvisel tulajdonnevet; ha pl. a telefonban megkérdezzük, ki az, aki itt beszél, és a kérdező nem ismeri a hangomat, majd azt válaszolom, „én”, akkor ebből még nem fogja tudni, kivel beszél. De az „Én” ugyanennyire nem fogalom, ahogy Kant is hangsúlyozza, miközben Fichte több helyen is ezt sugallja, például amikor ezt írja: „A fogalom nem más, mint magának a szemlélésnek a tevékenysége, de nem működésként, hanem nyugalomként és meghatározottságként felfogva. Így áll a dolog az Én fogalmával is. Ha az önmagába visszatérő tevékenységet rögzítettnek és mozdulatlannak fogjuk fel – miáltal egybeesik az Én mint tevékeny valami és az Én mint a

<sup>17</sup> Johann Gottlieb Fichte, „Kísérlet a tudománytan új kifejtésére”, in Uő. *Válogatott írások*, Budapest, Gondolat, 1981. Endreffy Zoltán fordítása. 121. o.

tevékenységem objektuma –, akkor ez a tevékenység az Én fogalma.”<sup>17</sup> Ezzel Fichte ahhoz a meglepő tézishoz jut, hogy minden filozófiai Én az „Énség” általános meghatározását példázza,<sup>18</sup> méghozzá azért, hogy az abszolút Én struktúrájából részesedik, ami ebben a kontextusban mint *genus*-fogalom jelenik meg.

A fogalomnak e némileg extravagáns változata jelenik meg újra Hegel *A logika tudománya* című művében, ahol az alábbiakat olvashatjuk: „A fogalom, amennyiben szabad egzisztenciává nőtte ki önmagát, nem más, mint az Én vagy a tiszta öntudat.”<sup>19</sup> E kijelentést csak akkor érthetjük meg, ha felidézünk, hogy Hegel az Ént mint kiindulópontot Fichténél elhamarkodottnak véli, hiszen az Én mint meghatározottság túlságosan is sok mindent előfeltételez, amit korábban meg kellett volna magyarázni, méghozzá a dialektikus logikában, amely valóban a kezdettel kezdődik, vagyis a tiszta léttel.<sup>20</sup> Ugyanakkor Hegel is ragaszkodik ahhoz az elképzeléshez, hogy az „Én” valami ilyesmit is jelöl, még akkor is, ha ezt dialektikus tényállásként értelmezi, hiszen ezzel egyidejűleg egy olyan individuális Énre gondolunk, ami mindenki másra is vonatkozik: „Az *Én ez az* Én, de éppúgy általános is.”<sup>21</sup>

Az igazság azonban sokkal inkább a következő: ha eltekintünk „az Én”-kifejezéstől, akkor az „én” nem fogalom, nem tulajdonnév, nem valaminek a megjelölése (nem is képzet) lesz, hanem egy olyan szinguláris terminus, amelynek kizárólag indexikális funkciója van,<sup>22</sup> amelyet sok nyelvben névmás nélkül, az igék végződésével is ki lehet fejezni. Így pl. Descartes „*ego cogito*”-ja igazából redundáns, és csak azzal a retorikai funkcióval rendelkezik, hogy kimondottan önnön *Egójára* utal. Az „én” szócskának és nyelvtani ekvivalenseinek használatakor a beszélő önmagára mint beszélőre utal, anélkül, hogy ezzel egyúttal már önmagát önmagálétként vagy személyként prezentálná. Ennek jelentése nem abból ered, hogy valamit denotál, hanem, hogy valamire utal, vagyis egy beszélő önmagára mint beszélőre vonatkozik, de ez az önreferencia nem tartalmaz további információkat. Ez azonban csak

<sup>18</sup> Fichte, „Második bevezetés a tudománytanba”, 109. sk. o.

<sup>19</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, 1985. 6. kötet, 253. o.

<sup>20</sup> Hegel, *id. mű*, 5. kötet, 76. sk. o.

<sup>21</sup> *Uo.* 3. kötet, 376. o.

<sup>22</sup> Vö. Ludwig Wittgenstein, *Filozófiai vizsgálódások*, Budapest, Atlantisz, 1988. 183. o. 410. §.

akkor lehetséges, ha a beszélő nemcsak az „én” grammatikájával, hanem az összes (egy rendszert alkotó) névmással tisztában van.<sup>23</sup> Ez tehát egy további érv azon eszmével szemben, mely szerint az „én” vagy az „Én” a filozófia princípiuma lehetne.

Mindez csak grammatika volna? Annak, aki szeretné elkerülni ezt a korlátozást, az „én” szó egész mondatokban betöltött szerepére vonatkozóan alternatív „igazoló instanciákat” kellene megadnia. Világossá vált, hogy lehetséges megoldásként e tekintetben a képzetek nem jöhetnek szóba. Abban ugyan Fichtének igaza van, hogy az „én” nem egy egyszerű faktumot, hanem egy tevékenységet reprezentál, de nem e tevékenység képzetét, és nem is egy kontextus nélküli tettcselekvést, hanem egy meghatározott cselekvés eszközét a nyelvi praxis kontextusában, amelyben egy beszélő deiktikus módon önmagára utal. És ezt nem tudjuk másképp megmagyarázni és igazként felmutatni, csak a grammatika segítségével.

Fordította: WEISS JÁNOS

---

<sup>23</sup> Lásd ehhez Ernst Tugendhat klasszikus gondolatmenetét, in *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1979. 68. skk. o.